

Retórica y Filosofía: La sofística en pleno dominio de la “negatividad”³⁰

Rhetoric and Philosophy: Sophistication in the midst of “negativity”

Rhétorique et Philosophie: La sophistication au milieu de la “négativité”

Retórica e Filosofia: Sofisticação no meio da “negatividade”

César Arturo Velázquez Becerril³¹

Cómo citar este artículo: Velázquez-Becerril, C.A. (2020-2). Retórica y Filosofía: La sofística en pleno dominio de la “negatividad”. *quaest.disput*, 13 (27), 166-191

Recibido: 28/05/2020. Aprobado: 22/07/2020

30 Artículo de reflexión.

31 Profesor–investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM, México). Doctor en Ciencias Sociales. E-mail: cavelaz@correo.xoc.uam.mx. El trabajo se inscribe dentro del proyecto titulado “Retórica argumentativa y sofística”, con un 40 % de avance. Área de Investigación: “Polemología y Hermenéutica”. ORCID 0000-0001-9248-0299



Resumen

El presente artículo propone una aproximación reflexiva sobre la respuesta sofista a lo que se ha denominado el despliegue de la “negatividad”, como réplica tentativa a la imposibilidad del devenir del mundo sensible que establece la teoría del Ser de Parménides de Elea. En este sentido es que el “relativismo” del hombre medida (*homo-mensura*) de Protágoras de Abdera y el “nihilismo” crítico del no-ser de Gorgias de Leontinos, se postulan como estrategias sediciosas para resistir el cerco ontológico que se está estableciendo en la época. Por lo que podemos hablar de la “farmacia sofística” en el sentido de que utilizan el instrumento del *logos* como aquella potente droga que es a la vez veneno y remedio, pero que les permite desarrollar una dialéctica agonal como alternativa ante la imposición metafísica. La sofística se presenta como filosofía en forma de *antifilosofía*, es decir, otro modo de hacer filosofía.

Palabras clave: dialéctica, negatividad, agonal, sofistas, *logos*.

Abstract

This article proposes a reflexive approach to the sophist response to what has been called the deployment of “negativity”, as a tentative replica of the impossibility of becoming the sensitive world established by Parmenides of Elea theory of being. In this sense, the “relativism” of the measured man (*homo-mensura*) of Protagoras of Abdera and the critical “nihilism” of the non-being of Gorgias of Leontinos are postulated as seditious strategies to resist the ontological encirclement that is being established at the time. That is why we can speak of the “sophistic pharmacy” in the sense that they use the instrument of *logos* as that potent drug that is both poison and remedy, but that allows them to develop an agonal dialectic as an alternative to metaphysical imposition. Sophistic is presented as a philosophy in the form of *antiphilosophy*, that is, another way of doing philosophy.

Keywords: dialectic, negativity, agonal, sophists, *logos*.

Résumé

Le présent article propose une approche réflexive sur la réponse sophistique à ce que l'on a appelé le déploiement de la “négativité”, comme une réponse provisoire à l'impossibilité du devenir du monde sensible établi par la théorie de l'être de Parménide d'Élée. En ce sens, le “relativisme” de l'homme mesuré (*homo-message*) de Protagoras de Abdera et le “nihilisme” critique du non-être de Gorgias de Leontinos, sont postulés comme des stratégies séditieuses pour résister à la barrière ontologique qui s'établit à l'époque. On peut donc parler de “pharmacie sophistique” dans le sens où ils utilisent l'instrument du logo comme ce puissant médicament qui est à la fois un poison et un remède, mais qui leur permet de développer une dialectique agonale comme alternative à l'imposition métaphysique. Le sophisme est présenté comme une philosophie sous forme d'anti-philosophie, c'est-à-dire une autre façon de faire de la philosophie.

Mots clés: dialectique, négativité, agonal, sophistes, *logos*.

Resumo

O presente artigo propõe uma abordagem reflexiva sobre a resposta sofista ao que tem sido chamado o desdoblamiento da “negatividade”, como uma resposta provisória à impossibilidade do devir do mundo sensato estabelecido pela teoria do Ser de Parmenides de Elea. Neste sentido é que o “relativismo” do homem medido (homo-mensagem) de Protagoras de Abdera e o “niilismo” crítico do não-ser de Gorgias de Leontinos, são postulados como estratégias sediciosas para resistir à cerca ontológica que está a ser estabelecida na altura. Assim, podemos falar da “farmácia sofística” no sentido em que utilizam o instrumento dos logótipos como aquela droga poderosa que é tanto um veneno como um remédio, mas que lhes permite desenvolver uma dialéctica agonal como uma alternativa à imposição metafísica. A Sophistry é apresentada como filosofia sob a forma de anti-filosofia, ou seja, outra forma de fazer filosofia.

Palavras-chave: dialéctica, negativismo, agonal, sofistas, logótipos.

Parménides ha dicho: “no se piensa lo que no es”. – Nosotros estamos en el otro extremo y decimos: “lo que se puede pensar ha de ser con seguridad una ficción.” (F. Nietzsche, 2006, 14 [148], p. 578)

Pues el sofista, si persevera en su presunta fenomenología, se condena al mutismo, y si pese a ello pretende hablar, lo hace entonces *logou kharin*, “para no decir nada” o “por el placer de hablar”: ruido con la boca, y nada más. Al hacer que exigencia de no contradicción y exigencia de significación sean equivalentes, Aristóteles logra marginar a los refractarios y relegarlos, “plantas que hablan”, a los confines no sólo de la filosofía sino de la humanidad. (B. Cassin, 2008, pres., p. 17)

Podemos aceptar que el destino de los sofistas está estrechamente vinculado al creciente descrédito de la retórica de su época ante los decisivos golpes asentados por la naciente filosofía, en tanto que desde sus mismos orígenes se presentan como maestros itinerantes de la disciplina apelando a la consecuente remuneración por todos los servicios prestados.³² Además, no podemos dejar de admitir que a la vez son pensadores valiosos que utilizan de manera estratégica y cuidadosa el lenguaje escrito, con la finalidad de mostrar la efectividad de sus capacidades

32 Teniendo en cuenta lo que señala Platón: “Creo que la estirpe de los sofistas es muy entendida en muchos otros tipos de discursos, y bellos además, pero temo que, puesto que vaga de ciudad en ciudad y en lugar habita en casa propia, de alguna manera no acierte a describir hombres que son a la vez filósofos y políticos y lo que harían o dirían al guerrear o batallar o al relacionarse entre ellos de obra o de palabra. Resta, ciertamente, el tipo de gente de vuestra disposición que por naturaleza y educación participa de ambas categorías.” (*Tim.* 19e, p. 290). Remitimos aquí a los estimulantes análisis que realiza J. Derrida (2011, II, pp. 48-49) de este asunto, dentro del contexto reflexivo de la noción de *khôra* en el *Timeo* de Platón. Algunos textos clásicos se referirán de la siguiente forma. Platón: *Sof. (Sofista)*, *Gor. (Gorgias)*, *Fed. (Fedro)*, *Tim. (Timeo)* y *Prot. (Protágoras)*; Gorgias: *Enc. Hel. (Encomio de Helena)*; Anónimo: *Dis. Log. (Dissoi logoi)* y Aristóteles: *Ret. (Retórica)*



y como recurso argumentativo para defender sus diferentes propuestas. (J. de Romilly, 2010, 3: 94-96 y E. Schiappa, 2018, 1: 43-45)

Además, considerando que no podemos pensar la sofística sin la extensión y promoción de la política democrática en la Atenas de Pericles, como parte de su contexto “natural” de realización, puesto que estaban enfocados por completo en la enseñanza del “arte de la política” (*politikē téjne*); pero siempre dentro de la perspectiva de que en todo asunto están implicados dos modos distintos de entenderlo (*dyo logoi*).³³ La pretensión de hacer coincidir como momentos de un mismo fenómeno, la *unidad* que promueve la comunidad dialógica del orden democrático de destino con la *diferencia* introducida por la actividad agonal probable, impulsando el uso estratégico del *logos* como movimiento para aceptar toda la complejidad de la realidad y su indispensable manejo por medio del “arte de la retórica” (*rhētorikē téjne*) en la búsqueda de una acción efectiva.

Lo que pretendemos abordar aquí es la forma en que los sofistas de la primera generación –en particular Protágoras de Abdera y Gorgias de Leontinos– utilizan el arsenal de la retórica (*rhētorikē*) en su vertiente política, para desarrollar un tipo de “dialéctica agonal” o “arte de la controversia”, que les permite evadir mediante el impulso del *logos* la tentativa metafísica en marcha organizada desde los círculos filosóficos más severos; por lo que podemos cuestionar: ¿es factible hablar con la sofística –aunque enmarcado en un periodo de tiempo muy corto emplazado básicamente en la segunda mitad del siglo V a.c.–³⁴, de otra forma de imaginar y hacer filosofía, incluso entendida como *antifilosofía*?³⁵

33 Tal como lo señala D. Laercio: “Fue el primero [Protágoras] que dijo que sobre cualquier tema hay dos razonamientos opuestos entre sí.” (2013, lib. IX 51, p. 528). Y Clemente de Alejandría indica: “Los griegos afirman —Protágoras fue el primero en proclamar— que a todo razonamiento se opone otro contrario.” (Protágoras, 1996, A 20, p. 104); finalmente, Séneca afirma: “Protágoras dice que puede discutirse sobre toda cuestión en cada uno de los dos sentidos igualmente y sobre esta misma cuestión, sobre si toda cosa es discutible en ambos sentidos.” (2012, LXXXVIII 43, p. 288)

34 Señalando la importancia del “método de la controversia”, J. de Romilly asevera con provocación, puesto que se trata de una importante práctica que ya para inicios del siglo IV a.c. está terminando junto con el ciclo vital más intenso de los primeros sofistas: “el método de las controversias provocó de entrada inquietud y escándalo, pero que, unido a la gran curiosidad por el hombre que sentían entonces los atenienses, se convirtió en un método de análisis de una novedad y una eficacia notable [...]. Esto sería verdad y, sin embargo, sólo daba cuenta de los hechos de una forma imperfecta. Porque este método de las controversias florece por doquier a finales del siglo V, pero pronto deja de practicarse. Y también desaparece de la historia de la retórica. Ya hemos visto que Isócrates la rechaza. En cuanto a Aristóteles estudia en su *Retórica*, como Protágoras, los modos de razonamiento y los lugares que imponen su ley; pero es una clasificación lo que ofrece, ya no es una práctica de la controversia. Además, una vez estas ciencias ocuparon cada una sus respectivos lugares, el análisis de los medios para reforzar el argumento débil se deducirá más por la lógica que por la retórica.” (2010, 3, p. 94)

35 Para una aproximación a la llamada *antifilosofía*, véanse A. Badiou (2013) y P. Quignard (2006), que denomina a este fenómeno “tradición especulativa”, en tanto “tradición letrada antifilosófica que recorre toda la historia occidental desde la invención de la filosofía.”

Primero exploraremos la condición de la “negatividad”, como el ámbito natural en donde se sitúan de manera plena la sofística en tanto resistencia a la ontología eleática en marcha; luego analizaremos la aparición de una nueva forma expresiva que pone fin a la época de los sabios, involucrando tanto el surgimiento de la retórica sofística vinculada al ámbito de la política democrática (en forma de una *dialéctica agonal*) como en la lógica filosófica desde el dominio epistemológico (a manera de *dialéctica abstracta*); finalmente, basándonos en las anteriores implicaciones, realizaremos algunas reflexiones con la intensión de *valorar* tentativamente el tipo de saber práctico que la sofística posibilita. Nuestra finalidad es sólo contribuir en el debate *actual* sobre la relación compleja entre filosofía y retórica, revisando el papel fundamental que cumple aquí la sofística como esa “otra de la filosofía”,³⁶ buscando encontrar posibles vías de renovación del saber filosófico como modo de vida (*bios theōrētikos*). Por eso la sofística se instala de manera decidida y sin inhibiciones en el pleno dominio de la “negatividad”, a partir del ejercicio abierto de una dialéctica agonal como forma de realización creativa.

1

1. La “negatividad” es una categoría que permea de forma profunda la totalidad de la cultura occidental y caracteriza de manera particular a la naciente filosofía (*philosophia*), por lo menos desde la huella bifurcadora que establece Parménides de Elea en su insigne poema filosófico *Peri physeos* (*Sobre la naturaleza*) –en donde delinea una auténtica “narrativa cosmológica” como prístina ontología occidental–, abriendo una profunda brecha entre la vía definitiva del Ser y la ruta disipada del no-ser; en realidad lo que anuncia es la idea, al parecer “irreconciliable”, establecida entre lo que se puede pensar y decir (el *Ser*) y lo impensable e indecible (el no-ser, la nada, el *devenir*): “Es necesario decir y pensar lo que es; pues es posible ser, mientras a la nada no le es posible ser.” (Parménides, 2007, fr. 901, p. 285). Lo que aquí se pone en entredicho o cuestiona es la posibilidad de pensar el no-ser, por lo que la comprensión del devenir universal y sus contradicciones se vuelven problemáticas. Por lo que Parménides agrega:

³⁶ Es importante no perder de vista que el sofista se constituye en el opuesto necesario de la filosofía que la obliga a definirse y tomar distancia; de tal forma que todavía es ese otro *incómodo* pero indispensable para precisar lo que la filosofía pretende ser. En este sentido es que B. Cassin (2008, pres., pp. 14-15) afirma que al aplicarle a la sofística criterios como el “ser”, la “verdad” y la “virtud” –en tanto que el movimiento se deja llevar más por el no-ser, el accidente, la opinión, la “ética relativa”– termina reduciéndose en “pseudofilosofía”, incluso como “antifilosofía”. En este sentido es que propone una lectura interpretativa diferente a manera de una irreverente “historia sofística de la filosofía”, recuperando algunos planteamientos de Novalis que establece un tipo de “filosofistizar” (como perspectiva “filosófico sofista”) pretendiendo superar los planteamientos ontológicos por medio de *fragmentos logológicos*. Una proposición similar está presente en J. de Romilly (cf. 2010, 3, p. 94).

Pues bien, te diré, escucha con atención mi palabra, / cuales son los únicos caminos de investigación que se puede pensar; / el otro: que es y que no es posible no ser; / es el camino de la persuasión (campana, en efecto, a la Verdad); / el otro: que no es y que es necesario no ser. / Te mostraré que este sendero es por completo inescrutable; / no conocerás, en efecto, lo que no es (pues es inaccesible) / ni lo mostrarás. / Observa cómo, estando ausentes, para el pensamiento las cosas están presentes. / Se debe decir y pensar lo que es; pues es posible ser, / mientras la nada no le es posible ser. (2007, frs. 928, 929 y 931, pp. 294-295)

Para habilitar una apertura a este atolladero comprensivo es indispensable realizar lo que se ha considerado un “acto parricida”³⁷ –o en su caso, de *inmolación* intelectual por parte del propio Parménides en la segunda parte de su poema–,³⁸ en forma de “ajuste de cuentas” con el trazado primigenio del eleatismo que consiga la factibilidad de conocer el mundo como *eterno devenir* bajo diferentes categorías: ya sea con la “guerra” (Heráclito), el “odio” (Empédocles), el “vacío” (Leucipo y Demócrito), el *nous* (Anaxágoras)... Lo que sucede aquí es la extensión de la “negatividad que hace estallar el marco físico del pensamiento presocrático, al abrir a la dimensión de la práctica.” (A. Laks, 2009, pp. 17-18)

La sofística también se suma a esta reacción *homicida* –sorprendente pero ineludible– haciendo posible la reflexión filosófica colocándose de lleno en el ámbito de la “negatividad”, que como práctica facilita desde su planteamiento la *doxa* (opinión) y el conocimiento práctico vertido en el sentido común otorgado por la experiencia, por lo menos en otro sentido tal como es trazada desde la escuela eleática; en tanto que los sofistas, a partir del *uso* efectivo y estratégico que hacen del lenguaje (*logos*), se instalan de lleno en el campo abierto de lo *ambiguo* que pone en marcha el juego estratégico de la política.³⁹ Lo que nos interesa realizar

37 Sobre todo pensando en aquella aseveración platónica: “Teet. –Si es así, parecería que nos resultaría imposible capturar al sofista. / Extr. –¿Y qué? ¿Acaso abandonaremos ahora, acobardados? / Teet. –Yo digo que no es necesario, mientras tengamos una posibilidad, por pequeña que sea, de capturar a este individuo. / Extr. –¿Me perdonarás, entonces, y como acabas de decir, te contentarás con que nos liberemos apenas débilmente de un argumento tan poderoso? / Teet. –¿Cómo podría no hacerlo? / Extr. –Entonces te pediré un favor mayor. / Teet. –¿Cuál? / Extr. –Que no supongas que soy capaz de cometer una especie de parricidio. / Teet. –En efecto; para defendernos, debemos poner a prueba [*basanídsō*] el argumento del padre Parménides y obligar [*biádsō*], a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea.” (*Sof.* 241c–d, pp. 60-61)

38 Como señaló en su momento M. Heidegger, la explicación de la unión entre las dos partes del poema ha sido “un problema muy debatido en la historia de la filosofía”. En tanto que desde su interpretación del texto: “El problema de la verdad [*Alétheia*] se encuentra aquí en una relación muy estrecha con el problema del ser. Al *ser* de la *verdad* pertenece *esencialmente* la *no-verdad*. Prueba de que el error tiene su razón: por qué camino ha venido al mundo. La *no-verdad* presupone para él la posibilidad más propia de la verdad. No lo que cambia y deviene, sino la *doxa misma* como *perteneciente a la verdad*.” (cf. 2014, II 3 § 21, pp. 84-85)

39 “En efecto, la Sofística y la Retórica, que surgen con la ciudad griega, están una y otra fundamentalmente orientadas a lo ambiguo, ya que se desarrollan en la esfera política,

aquí es una breve aproximación a esta cuestión de la plena inmersión de los sofistas en el devenir del mundo equívoco, a partir de las transformaciones que por medio del instrumento retórico los lleva al establecimiento de una tenaz dialéctica agonal, que se decide a jugar sin inhibiciones en el mundo donde *prevalece* una “lógica de la ambigüedad” como integral expresión de lo equívoco.

2. Es preciso agregar que en tanto se considera la retórica como la invención del genio siciliano –rica zona de saber práctico producto en buena medida del intenso intercambio económico y cultural de la región del mar jónico–, y que muy pronto emigra hacia la cosmópolis de Atenas en donde se concentran todos los saberes como principal vértice del proceso de ilustración; la línea productora del *arte retórico* se desarrolla desde Empédocles de Agrigento como forjador de este saber práctico,⁴⁰ continuado con sus diferencias creativas por sus discípulos Corax de Siracusa (Tisias de Siracusa, Lisias de Atenas, Isócrates de Atenas...) y Gorgias de Leontinos (Alcibiades, Tucídides, Pericles, Calicles de Atenas, Agatón de Atenas, Polo de Agrigento, Alcídamente de Elea, Menón de Farsalo, Agatón de Atenas, Antístenes de Atenas, Isócrates de Atenas...), de ahí se abre un rico abanico de posibilidades generado por numerosos seguidores e impulsores de la disciplina.

Lo cierto es que la “retórica es sin duda tan antigua como la filosofía.” (P. Ricoeur, 2001, est. 1ro, p. 17), y pretende responder a la negatividad y al escepticismo que se desprende de la postura eleática que en primera instancia parece hacer inconciliable el conocimiento racional con el saber sensible del mundo circundante. Lo que se ha percibido en esta apertura y expansión de la filosofía es una pérdida de la confianza instintiva, ante una *fractura* que se torna infranqueable exigiendo su replanteamiento continuo por la ausencia de fundamentos efectivos: “Sea o no el caso que los argumentos eleáticos puedan ser detenidos o haya manera de evitarlos, el resultado de ello es que destruyeron cualquier clase de confianza instintiva en esas suposiciones [...]. Esta destrucción de la confianza fue el germen de la filosofía griega.” (cf. E. Hussey, 1991, p. 11). Como se vea, el problema de la negatividad y el escepticismo se *filtra* hasta los huesos del pensamiento filosófico de mediados del siglo V a.c., durante la llamada gran época de Pericles, al punto que la sofística genera diferentes estrategias a manera de remedio (*fármakon*).⁴¹

que es el mundo de la ambigüedad misma, y a la vez, porque se definen como instrumentos que, por una parte, formulan en un plano racional la teoría, la lógica de la ambigüedad y, por otra, permiten actuar con eficacia sobre ese mismo plano de ambigüedad.” (M. Dettienne, 1981, cap. VI, p. 122)

40 Según establece D. Laercio: “Dice Aristóteles en su *Sofista* que Empédocles fue el primero en descubrir la retórica, y Zenón el inventor de la dialéctica. En *Sobre los poetas* dice que Empédocles era un homerizante y que fue hábil en la dicción, prolífico en sus metáforas y diestro en utilizar los demás procedimientos de la poética.” (2013, lib. VIII 57, p. 483). Al respecto, véase también L. Pernot (2016, cap. II, p. 37) y Th. Cole, (1991)

41 Recordemos aquí la expresión de Gorgias de Leontinos: “La palabra es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras



El principal marco de referencia lo constituye tanto Protágoras de Abdera, con sus propuestas relativistas del conocimiento que establece con su invectiva del *homo-mensura* (“el hombre es la medida de todas las cosas: de las que son, como son; de las que no son, como no son [πάντων χρημάτων μέτρον ἔστιν ἄνθρωπος, τῶν δὲ μὲν οντῶν ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν].” Sexto Empírico, 1996, lib. I 216, pp. 144-145); como Gorgias de Leontinos con sus planteamientos nihilistas sobre el *no-ser* (“Dice que nada es, pero que, si [algo] es, es incognoscible, y que, aun si es y es cognoscible, no es posible, sin embargo, dárselo a entender a otros [Οὐκ εἶναί φησιν οὐδέν· εἰ δ’ ἔστιν, ἄγνωστον εἶναι· εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστόν, ἀλλ’ οὐ δηλωτὸν ἄλλοις. Καὶ ὅτι μὲν οὐκ ἔστι, συνθεῖς τὰ ἑτέροις εἰρημένα, ὅσοι περὶ τῶν].” Gorgias de Leontinos, 2018, fr. 5, p. 5)

2

1. Según el filósofo italiano G. Colli (2010) el cambio que se produce desde la llamada “sabiduría”⁴² hasta el saber que consigue *torcerse* en el tipo de “filosofía” tal como la conocemos, sin duda se manifiesta por medio de una profunda “reforma expresiva” mediante el *fuste* del lenguaje; es decir, se ostenta a partir de la aparición de una forma diferente de literatura –reflejo de profundas mutaciones que se están realizando en el pensamiento de la época–, en tanto que se trata de “un filtro a través del cual quedó condicionado el conocimiento de todo lo anterior.” (G. Colli, 2010, p. 14). El paso observado aquí es en primer lugar el que se produce entre la *expresión oral* poética que caracteriza a la sabiduría, en una forma diferente de *literatura escrita* que define a la naciente filosofía;⁴³ resulta que la llamada “era de

sumamente divinas. Puede, por ejemplo, acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir la alegría o intensificar la compasión [...]. A quien la escuchan suele invadirles un escalofrío de terror, una compasión desbordante de lágrimas, una aflicción por amor a los dolientes; con ocasión de venturas y desventuras de acciones y personas extrañas, el alma experimenta, por medio de las palabras, una experiencia propia [...]: los encantamientos inspirados, gracias a las palabras, aportan placer y apartan el dolor.” (*Enc. Hel.*, 8–10, pp. 205-207). También se sabe que Antifonte –el sofista rétor– abrió un local en Corinto muy cerca del Ágora con la intención de curar los males que afligen el alma humana por medio del uso terapéutico de la palabra. (cf. Filóstrato de Lemnos, 1999, lib. I 15 498, pp. 90-91 y Plutarco, 2005, I 833 d, p. 42)

42 Aquí es importante tener en cuenta lo que señala el filósofo francés Roger–Pol Droit: “De hecho, el sabio es un estilista. No un virtuoso de la pluma, ni un malabarista de la palabra. Es un estilista de la vida. Con el material de la existencia es capaz de hacer algo distinto al común de los mortales. Algo mejor, más sólido. O más estable o profundo. Más simple. Sí, sobre todo más simple. He ahí a donde llega el sabio: a lo más simple. Ahí las palabras pronto se revelan inútiles, impotentes o insuficientes.” (2011, p. 14). También, véase G. Kerferd (1981, 3, pp. 15-23)

43 “Sin duda, la escritura griega como tal, junto con el rollo y la tablilla de escribir, llegó a Grecia procedente de Siria en el siglo VIII, pero los primeros libros griegos que podemos enumerar son de poesía: Homero, Hesíodo, quizá los oráculos; y la poesía es lo que más ligado va a la lengua en que nació. Solamente cuando, en la segunda mitad del siglo VI, la civilización griega alcanzó su nivel particular y empezó a ser aceptada como modelo

la sabiduría”, más próxima a la expresión oral del canto poético de los rapsodas y bardos ancestrales que se vinculan a las ricas manifestaciones mítico-mágico-religiosas, acentuadas en una época que abarca en lo más evidente los siglos VI y V a.c., que involucra a los llamados Siete sabios, los “presocráticos” y el movimiento sofístico; sin embargo, debemos decir que con los llamados “presocráticos”, pero también con los sofistas como contemporáneos de Sócrates y parte de la última etapa de la filosofía “presocrática”⁴⁴ con Anaxágoras de Clazomenes y Demócrito de Abdera,⁴⁵ se produce una profunda mutación cuyo *tipo de literatura* está sobre todo destinada a la lectura: “También en el estilo se percibe una especie de nueva retórica que está destinada ya a la lectura, y no al recitado, razón de más para que este estilo se prestase a ser citado.” (H.-G. Gadamer, 2001, intr., p. 13)⁴⁶

Esta “nueva retórica” posibilita formas diferentes de expresión, que con los sofistas adquiere otras posibilidades al enmarcarla dentro del *juego* conducido por el “teatro sofístico” que montan y disponen con escrupulosidad para representar su farsa sediciosa. Sin duda pretendiendo responder a diferentes exigencias políticas y una nueva visión del mundo, que se presentan en el momento de estar experimentando una severa crisis espiritual de la época.⁴⁷ En efecto, con la “retirada” de la religión

en todo el mundo mediterráneo, aparecieron los libros que consideramos el inicio de la filosofía griega: Anaximandro, Jenófanes, Heráclito.” (W. Burkert 2002, II: 58-59). De igual forma, véase R. Pfeiffer (1981, II: 70-114) y J.-P. Vernant (1987, 9 I A: 171-174)

44 Según C. J. Swearingen: “The early Sophists were also among the earliest rhetors; the line dividing Preplatonic philosopher and Sophist is less clear when the forms and terms of their arguments are compared. In this context, Parmenides' warnings against the Way of Opinion can be viewed as founding articles of linguistics and logical doctrine.” (1991, 1, p. 46)

45 Como señala O. Höffe: “Dado que Sócrates constituye un hito importante, los filósofos anteriores a él, -de Tales a Demócrito y los sofistas- se llaman presocráticos [...]. En este proceso, que se prolonga durante más de doscientos años, se forman no solo corrientes filosóficas diversas, sino también diferentes figuras y estilos, trabados, no obstante, unos con otros. Quien quiera explorarlos se topará con textos complicados y con la dificultad añadida de que se han conservado únicamente de forma fragmentaria y en testimonios posteriores, como ‘fragmentos de los presocráticos’, accesibles solo a intérpretes dotados de capacidad creativa.” (2003, I, pp. 21-22)

46 Respecto al estilo y tipo de escritura de los mal llamados presocráticos, el filósofo alemán H.-G. Gadamer establece que –coincidiendo en esto con los análisis de Charles Kahn (2003) y Uvo Hölscher (1994)– manifiestan un “nuevo tipo de literatura” que se presenta no como fragmentos, sino por una literatura de citas en forma de sentencias breves con una sabiduría que se hace célebre para su abierta difusión. (cf. H.-G. Gadamer, 2001, intr.: 12-13)

47 Se ubican por completo dentro del contexto cambiante y problemático de la *polis* democrática, ahí es donde tienen que aprender a desplazarse con eficacia y éxito. Tal como lo señala A. MacIntyre: “Tener éxito como ciudadano es impresionar en la asamblea y los tribunales. Y para tener éxito ahí es necesario adaptarse a las convenciones dominantes sobre lo justo, recto y conveniente. Cada estado tiene sus convenciones sobre estos temas, y lo que se debe hacer, por lo tanto, es estudiar las prácticas prevaletentes y aprender a adaptarse a ellas con el fin de influir con éxito sobre los oyentes. Esta es la *τέχνη*, el arte,



a un segundo plano en el ámbito de lo público, con el proceso de *secularización* impulsado por la Ilustración griega que constriñe el conflicto a la “guerra entre los hombres” y el establecimiento de una política democrática que desplaza el *conflicto* de la pluralidad al centro de la ciudad como nueva dimensión geopolítica, la dialéctica de origen agonal se constituye en el factor principal que conduce el *salto* que conlleva del “mito a la razón” (J.-P. Vernant, 2011)⁴⁸ o lo que también se ha denominado “el milagro griego” (J. Burnet, 2012). Como señala G. Colli:

La dialéctica nace en el terreno del agonismo. Cuando el fondo religioso se ha alejado y el impulso cognoscitivo ya no necesita el estímulo de un desafío del dios, cuando una porfía entre hombres ya no requiere que éstos sean adivinos, entonces hace su aparición un agonismo exclusivamente humano. Un hombre desafía a otro hombre a que le responda con relación a un contenido cognoscitivo cualquiera: discutiendo sobre esa respuesta se verá cuál de los dos hombres posee un conocimiento más fuerte. (2010, 79)

Precisamente es en esta disputa gobernada en donde se toman bandos diferentes según la libre elección de los partícipes del debate abierto, en proceso que adquiere la forma de diálogo (*logon didonai*), en tanto que al establecer la “refutación” de alguna de las partes por la debilidad de su proposición inicial dando como resultado el triunfo de la propuesta más fuerte por lo *verosímil* (*eikós*) de la conclusión aportada; lo que podemos apreciar aquí es que el llamado “ganador” consigue presentar de manera más contundente la cadena de argumentos que sustenta su proposición –en donde la persuasión siempre va acompañada de la demostración–, cuya aseeración se elabora de manera conjunta en el intercambio dialógico de la disputa intersubjetiva que se quiere *razonable*. Esta estructura básica del encuentro *agonal* que establece de manera cardinal la dialéctica, por lo menos en su concepción inicial y radical, se constituye en la “cuna de la razón en general, de la disciplina lógica, de cualquier refinamiento discursivo.” (G. Colli, 2010, p. 81). Este importante arsenal de herramientas reflexivas que contribuyen en la distribución horizontal del debate entre oponentes que se encuentran en igualdad de condiciones –diferenciándolos únicamente las capacidades cognitivas, discursivas y estilísticas que los dota de habilidades desemejantes–, con el tiempo se irá delimitando y haciendo más abstracto hasta establecer con Aristóteles las reglas formales de la lógica y los principios más rígidos del diálogo *racional* en la demostración que resulta incuestionablemente “verdadera” (por supuesto, libre de cualquier *vestigio* de “subjetividad”).

la habilidad, cuya enseñanza es a la vez el oficio y la virtud de un sofista. Esta enseñanza presupone que no hay un criterio de virtud en cuanto tal, excepto el éxito, y que no hay un criterio de justicia en cuanto tal, excepto la práctica dominante en cada ciudad particular.” (1991, 3, p. 24)

- 48 El paso de un ámbito a otro es más complejo de lo que supone un simple proceso de sucesión o “superación” de tipo lineal, como bien lo han analizado especialistas en la cultura y civilización griega, pero también de otras culturas ancestrales, que incluye pensadores como L. Gernet, W. F. Otto, K. Kerényi, G. Dumézil, M. Eliade, G. Durand, J.-P. Vernant, M. Detienne, P. Vidal-Naquet, A. Laks, M. Daraki...

2. Según lo expuesto en la interpretación que realiza G. Colli, que seguimos aquí a grandes rasgos como guía, podemos percibir que la línea que se desprende del fondo inescrutable de la religión adquiere un *cuerpo diferente* en el desarrollo del ámbito agonal que posibilita la base material como etapa inicial de la dialéctica, que adquiere cuerpo primero desde la *sabiduría* que se dice aún con la poesía del discurso mediante reverberación mítica⁴⁹ y que luego se reafirma en forma de la reflexión del debate argumentativo, para finalmente establecerse como racionalidad sin referentes empíricos a manera de ideales metafísicos de la filosofía pura. Lo que podemos observar aquí es un *hilo* conductor –tenue pero persistente–, que consigue descubrir un *nexo* entre el “problema” emergente desde el fondo enigmático de lo religioso desafiando a los seres humanos, continuando de manera diferente en el debate dialéctico en tanto que el llamado “problema” permite abrir la confrontación agonística; finalmente, el *enigma* lanzado como cuestionamiento que se transforma en la construcción humana del principio agonal de la dialectización del debate, se formaliza de manera abstracta hasta la elaboración esquemática de una razón dialéctica sistematizada con meros referentes metafísicos.⁵⁰

Ahora bien, esta dialéctica inicial en forma de *retórica agonal* adquiere pleno impulso en la expresión oral, para más adelante conseguir las características del discurso literario escrito como en los diálogos platónicos posteriores y el *corpus* aristotélico;

49 Es necesario señalar que el canto poético es la forma inicial que conserva y trasmite los “saberes tradicionales” de manera básicamente oral; en este sentido el poeta se constituye en una especie de vínculo entre los misterios divinos y la inteligencia humana. Sin embargo, la tradición transmitida por la poesía oral se “prolonga y modifica” mediante el recurso de la escritura que transforma no sólo la manera de expresión sino también el contenido del conocimiento. La actividad poética se constituye en una suerte de espejo de la sociedad, en tanto que es “una verdadera institución que hace las veces de memoria social, de un instrumento de conservación y comunicación del saber cuyo papel es decisivo.” (J.-P. Vernant, 1991, pp. 17-18). Debemos agregar que es precisamente uno de los poetas más importantes de la época el que hizo de esa actividad su profesión, Simónides de Ceos (556–468 a.c.); se considera creador de la *mnemotecnia* y ofrece sus servicios profesionales a cambio de una remuneración proporcional a su talento. Sin duda Simónides es un creador innovador en donde el *apaté* (engaño) es una forma de expresión que conserva un “valor positivo”, además es un conservador de la memoria en un ámbito religioso de la ciudad en donde “le permitía conocer el pasado, el presente y el futuro”. Por eso, suele considerarse a Simónides como un precursor de Gorgias y de los sofistas en general: “Se ha observado a menudo: tanto por determinados rasgos estilísticos como por determinados aspectos de su personalidad, Simónides anuncia al Sofista.” (cf. M. Detienne, 1982, cap. VI, pp. 109-121 y E. R. Dodds, 1985, cap. V, pp. 133-153).

50 “Por consiguiente, el misticismo y el racionalismo no fueron al parecer algo antitético en Grecia: más que nada, habría que entenderlos como dos fases sucesivas de un fenómeno fundamental. La dialéctica interviene cuando la visión del mundo del griego se vuelve más apacible. El fondo escabroso del enigma, la crueldad del dios hacia el hombre va atenuándose, quedan sustituidos por un agonismo exclusivamente humano.” (G. Colli, 2010, p. 84)



lo que presenciamos en esta mutación significativa es la pérdida del rico bagaje que significa el debate humano desarrollado de frente entre antagonistas dentro de un circuito empírico, y la abstracción conducida por escrito en donde se han perdido los referentes inmediatos o resulta una pura invención como *delirio metafísico*.⁵¹ La universalización de una razón excesivamente formalizada mediante estrictas reglas lógicas de funcionamiento, que en su tendencia de abstracción para aplicarse a todos los casos *delira* en estructuras dogmáticas terminando por descalificar todo aquello que no se acabe alineando a su sistema cerrado y suficiente, cuya finalidad es establecer un pensamiento “verdadero” como único. A diferencia de esta *razón dialectizada* en forma de sistema universal, la *dialéctica agonal* parte de que todo juicio “en cuya verdad crea el hombre, puede refutarse.” (G. Colli, 2010, p. 91). Lo que significa que ninguna postura se plantea como absoluta e incuestionablemente verdadera; por el contrario, en la dialéctica agonal no hay postura y respuestas absolutas,⁵² en tanto que una “lógica de lo probable” hace factible la construcción de un conocimiento *verosímil* en función de la fortaleza argumentativa presentada en un contexto determinado; incluso dentro de esta perspectiva, lo que de manera eventual puede ser aceptado como “verdadero” no significa que excluya su contrario como “error”, pues también es viable que puedan coexistir los opuestos como parte comprensiva de un fenómeno más complejo.⁵³

Es decir, con la sofística inicial se afina el principio argumentativo como fortaleza del *logos* –la palabra creadora que puede “curar” o crear “monstruos”– situado por completo en un contexto conflictivo, estableciendo el “hecho de que mediante un discurso se puede dar la vuelta a otro discurso; todo aquello que está hecho mediante palabras puede deshacerse mediante palabras.” (Ch. Plantin, 2011, cap. 1 b: 7)

51 Este cambio de estatuto expresivo conlleva en el fondo una transformación en el pensamiento: “La escritura en prosa representa un nuevo umbral. Como bien ha visto Adam Parry, existe una estrecha relación entre la elaboración de un lenguaje abstracto y el pleno dominio del estilo en los primeros grandes prosistas griegos. La redacción en prosa –tratados médicos, relatos históricos, discursos de oradores y disertaciones de filósofos– no constituye solamente, con respecto a la tradición oral y a las creaciones poéticas, un modo diferente de expresión, sino una nueva forma de pensamiento. La organización del discurso escrito va acompañada de un análisis más riguroso y una ordenación más estricta de la materia conceptual.” (J.-P. Vernant, 1987, 9 I A, p. 172). Sobre la importancia del ver “ser” y su forma negativa *einai* (“ser aquí y ahora”) en el lenguaje de la filosofía griega antigua, véase C. H. Kahn (2003) y E. Schiappa (2018, I, pp. 44-45).

52 En este sentido es que M. Untersteiner afirma: “L’umanesimo ha impedito alla sofistica di astrarsi nella dialettica pura.” (1996, App. § 7, p. 573)

53 Propiamente hablando, es más o menos lo que señala al inicio de su escrito el autor anónimo del *Dissoi logoi* (dobles razonamientos): “Acerca de lo falso y lo verdadero se sostienen también dobles razonamientos; de los cuales uno afirma que uno es el discurso falso y otro distinto el verdadero; el segundo, por el contrario, afirma que el mismo. Yo sostengo este último.” (cf. *Dis. Log.*, IV, p. 190)

Al parecer la *dialéctica agonal* adquiere un importante nivel de desarrollo en la escuela eleática, en particular con las propuestas metafísicas radicales de Parménides y continuadas por su discípulo Zenón de Elea,⁵⁴ por supuesto la filosofía del Ser que proponen está aún impregnada de resabios míticos oscuros de los misterios que se expresan de manera poética, como parte de la herencia de su maestro Jenófanes;⁵⁵ pero en tanto que estamos hablando de un eminente “presocrático”, el “padre Parménides” pertenece más al grupo de los *sabios* que cumplía una función sociopolítica fundamental (*legisladores*), primero para su *polis* de pertenencia y luego para todo el pueblo griego. (cf. P. Kingsley, 2013, 4ta parte: 191 y ss. y G. Colli, 2011, IV, p. 74). Si bien la visión agonista pertenece propiamente al espíritu griego desde sus orígenes por cuestiones culturales, geográficas e históricas: primero, el *impulso agonal* está muy vinculado con el espíritu religioso del pueblo griego; para luego, al ser desplazada dicha esfera, instalarse en el ámbito humano del conflicto. Aquí se percibe también que la naturaleza agonista perteneciente propiamente al espíritu griego y su narrativa del conflicto, ahora concentrada en la esfera humana, al exasperarse por acumulaciones de excesos desbordantes, sucede también el “carácter destructivo de la dialéctica.” (G. Colli, 2010, p. 91). En efecto, con Parménides este tipo de dialéctica alcanza un máximo de abstracción,⁵⁶ generalización y universalización, al punto de que pretende imponerse como criterio de “legislación” que ocupe todo el espectro de la realidad,⁵⁷ desde la pureza

54 Podemos percibir en la historia de la filosofía que de hecho le corresponde a Parménides la autoría inventiva de la dialéctica, tal como la plantea en su famoso poema en la parte que se conserva, pero sin duda es Zenón como su más próximo discípulo el que logra conducir los planteamientos dialécticos hasta sus límites y posibilidades más extremas. Como señala G. Colli: “Zenón generalizó esa investigación, la amplió a todos los objetos sensibles y abstractos. De este modo la dialéctica dejó de ser una teoría agonística para convertirse en una teoría del ‘logos’. La destructividad dialéctica de que hablábamos antes solamente con Zenón alcanza ese grado de abstracción y de universalidad que la transforma en nihilismo teórico, frente al cual cualquier creencia, cualquier convicción, cualquier racionalidad constructiva, cualquier proposición científica resulta ilusoria e inconsciente”; para aseverar más adelante que el “‘logos’ zenoniano representa una cima de la teoría de la razón, quizás el punto extremo de la racionalidad griega.” (2010, pp. 95 y 101)

55 Teniendo en cuenta la puntualización que realiza M. Heidegger: “las especulaciones teológicas de Jenófanes fueron desteologizadas por Parménides.” (2014, II, p. 83). Sobre la afinidad del “monismo” entre Jenófanes y Parménides, véanse G. Colli (2012, pp. 126-127)

56 Como lo indica A. Laks: “Un eje mayor de desarrollo del pensamiento filosófico posterior, al que se le llama posteleático (como se dice ‘presocrático’ para trazar una línea de demarcación entre dos mundos intelectuales sin común medida), fue responder a ese desafío elaborando las herramientas conceptuales de una física a la que Parménides había minado las condiciones de inteligibilidad. Pensar el devenir después de Parménides, será asegurarse de que, contrariamente a lo que se había decretado, es efectivamente posible *pensar* el no-ser y, por ahí, legitimar nuestro mundo.” (2009, p. 16)

57 “Además, este extremo monismo con su violenta división del intelecto humano en dos órganos opuestos, uno de los cuales adquiere la supremacía a expensas del otro, con su insostenible rechazo del mundo de los sentidos en favor de un ser abstracto sólo



monista del Ser único que se sostiene en oscuros fundamentos religiosos, hasta su opuesto como incómoda alteridad en tanto “mundo de las apariencias”, aquello que A. Laks denomina precisamente la “negatividad.” (cf. 2009)

3

1. Podemos percibir aquí una diferencia fundamental que sin duda *bifurca* la comprensión de la racionalidad en Occidente, tal como la presenta G. Colli: por un lado, la comprensión de los *sabios* de la época arcaica (figura que propiamente se “liquida” con Platón), en donde la razón es comprendida como “logos”⁵⁸ que pretende *decir* cosas diferentes por medio del “discurso”: “precisamente ese fondo religioso, esa experiencia de exaltación mística, es lo que la razón tiende a expresar de algún modo, gracias a la mediación del enigma.” (G. Colli, 2010, p. 101 y 2000, pp. 33-34). Lo que sucede es que esta función original de la razón, en tanto *finalidad* y *modo de ser*, terminó por caer en el olvido. Sin duda la “función alusiva” y referencial resulta fundamental para entender el estatuto originario de esta *facultad* y de las amplias repercusiones que tendrán para el desarrollo del pensamiento occidental:

dejó de comprenderse esa función alusiva, el hecho de que ella le correspondía expresar un distanciamiento metafísico, y se consideró el “discurso” como si tuviese autonomía propia, como si fuera un simple espejo de un objeto independiente sin fondos, denominado racional, o incluso como si hubiera sido una substancia. Pero, desde el principio, la razón había nacido como algo complementario, como una repercusión, cuyo origen estaba en algo oculto, fuera de ella, que dicho “discurso” no podía devolver totalmente, sino sólo señalarlo. (G. Colli, 2010, p. 102)

Por otro lado, este distanciamiento y olvido proclama la “autonomía de la razón” que pretende romper de *tajo* con todo aquel fondo misterioso que propiamente la dotaba de cuerpo y contenido. Lo que sucede es sin duda un fenómeno singular, permitiendo que la “facultad de la razón” –que funciona a partir de ciertas “normas” de uso efectivas y que asume plenamente su característica de “arma agonística” en tanto recurso “auténtico” para manifestar lo oculto problemático–, para

aprehendido por el pensamiento, preparó el camino para el dualismo metafísico que encontró su más completa expresión en la teoría platónica de las ideas.” (E. Zeller, 1968, 1er periodo, III 14, p. 59)

58 Hay que decir que para los griegos el mito guarda profundos vínculos con el concepto de *logos*, tal como lo muestra J.-P. Vernant: “La palabra mito nos viene de los griegos. Pero no tenía para los que lo empleaban en los tiempos arcaicos el sentido que hoy le damos. *Mythos* quiere decir ‘palabra’, ‘narración’. No se opone, en principio, a *logos*, cuyo sentido primero es también ‘palabra’, ‘discurso’, antes de designar la inteligencia y la razón. Solamente es en el marco de exposición filosófica o la investigación histórica que, a partir del siglo V, *mythos*, puesto en oposición de *logos*, podrá cargarse de un matiz peyorativo y designar una afirmación vana, desprovista de fundamento al no poder apoyarse sobre una demostración rigurosa o un testimonio fiable.” (2011, pról., p. 17 y 1987, 9, pp. 170-179). Para un análisis sobre la relevancia de la noción de *logos*, véase M. Fattal (2001, cap. I, pp. 25-48), N. L. Cordero (2017) y C. J. Swearingen (1991, 1, pp. 26-39).

constituirse tan solo en un “logos espurio”, en tanto supuesta *razón pura* que pierde sus lazos referenciales para el mantenimiento de un sistema metafísico que se quiere único en la explicación de la totalidad. Pero el momento previo y quizá su máxima oposición al planteo imperialista de la *razón abstracta*, sea el incómodo movimiento sofístico; en efecto, es con los sofistas en general que se conserva la “dialéctica agonística” de remoto origen y con Gorgias de Leontinos en particular cobra impulsos renovadores.⁵⁹ Pero no por mucho tiempo, dado que bajo estos intentos de conducir la dialéctica agonal por otros rumbos enfocados sobre todo en el ámbito político y de filosofía práctica se producen anomalías, pues también allí se encuentra en germen la “decadencia para la dialéctica”. Resulta que la postura de Zenón de Elea es conducida por un salto radical hacia el *nihilismo gorgiano*, de manera directa pues no está oculta bajo un abstracto discurso y sin fundamento religioso que pretenda conservar algo.

La Ilustración griega de la segunda mitad del siglo V a.c., con personalidades fundamentales como Protágoras de Abdera y Gorgias de Leontinos, rompe el *cercos elitista* de la dialéctica –perteneciente al grupo de sabios elegidos, principalmente eleáticos– para enseñarlo a cualquiera que esté dispuesto a pagar por sus lecciones.⁶⁰ Es por eso que podemos entender mejor el montaje irónico que realiza la sofística en la utilización retórica de la dialéctica agonal,⁶¹ por fin libre de tintes esotéricos y de pretensiones mágico–religiosas en un terreno que se quiere por completo *secular*, en tanto libre juego humano; sin dejar de reconocer que pese a situarse plenamente en la época ilustrada, utiliza recursos estilísticos de la poesía que hace mayor referencia a los “misterios” mítico–religiosos, pero que resultan *útiles* como estrategias discursivas para el ámbito conflictivo de la política.⁶² La dialéctica

59 Debemos decir que este enfoque lo que pretende es subrayar el carácter intermedio que cumplen los sofistas, en el sentido que se colocan entre la tradición y el proceso de adaptación a una nueva realidad sacudida por la política democrática ateniense y la acentuación del “principio de subjetividad” en una sociedad con tendencia secular. A diferencia de la propuesta socrática que da inicio a lo que se ha denominado una “filosofía del concepto (*eidos*)”, los sofistas pueden participar en el acabamiento de una tradición, pero también contribuyen en la adaptación a una nueva situación que requiere la renovación de aquello que se consideraba como “sabiduría”. Al respecto, véase los interesantes análisis y reflexiones que realiza A. Laks (2010). Precisamente lo que se llama *el arte de Gorgias*, como señala Platón: “Sóc. – [...]. Pero, mejor aún, Gorgias, dínos tú mismo qué debemos llamarte, en razón de qué eres hábil en qué arte. / Gor. – En retórica, Sócrates. / Gor. – Y buen (*agathós*) orador, Sócrates, si quieres llamarme *lo que me ufano de ser*, como decía Homero. [...] / Sóc. – ¿Debemos decir también que eres capaz de hacer oradores (*rhētōr*) a otros?” (*Gor.* 449a–b, p. 306).

60 Por eso escribe G. Colli: “Gorgias es el sabio que declara acabada la era de los sabios, de aquellos que habían puesto en comunicación a los dioses con los hombres.” (2010, p. 104)

61 Sobre la ironía gorgiana como estrategia del *logos*, por ejemplo, ya la remarcaba Aristóteles (*Ret.* lib. III 1408b 20, p. 343) y C.J. Swearingen (1991, 1, pp. 45-54)

62 Se dice que Gorgias de Leontinos fue el “primero en hacer discursos improvisados”, algo que sin duda caracterizaba a poetas como Simónides de Ceos y Jenófanes de Colofón, en



secularizada se instaura en el gran teatro griego de la ciudad –principalmente en la Atenas democrática–, como el ámbito accesible para el ejercicio agonial de la política; es precisamente en este espacio abierto por la democracia griega que el *logos* adquiere toda su importancia: “el *logos* mismo constituye la virtud política por excelencia.” (B. Cassin, 1994, p. 92).⁶³ Pero no hay que perder de vista que la secularización de la dialéctica significa también un cierto movimiento de *degradación* en tanto que sale del ámbito del debate, se extiende la palabra hacia cualquiera y luego se reduce a una simple escucha pronto ignorante de los lineamientos generales de disciplina.

2. Precisamente es aquí donde G. Colli ubica como procesos simultáneos tanto la “vulgarización del primitivo lenguaje dialéctico” como el origen de la *retórica*. Sin embargo, no deja de señalar que son desarrollos desiguales, en tanto que se tratan sin duda de procedimientos paralelos que pertenecen a “esferas diferentes y para fines distintos”. De aquí que el encuentro entre estos dos ámbitos discursivos sea fundamental y enriquecedor para el *impulso* del pensamiento en Occidente:

pero la retórica en sentido estricto, como técnica expresiva construida sobre principios y reglas, se injerta directamente en el tronco de la dialéctica. La retórica es también un fenómeno esencialmente oral, si bien en ella no hay una colectividad que discute, sino uno solo que se adelanta a hablar, mientras los otros escuchan. La retórica es igualmente agonística, pero de forma más indirecta que la dialéctica: en ésta el arte no se puede demostrar a no ser mediante una competición, mientras que en la retórica cualquier intervención del orador es agonística, ya que los oyentes deberán juzgar en comparación con lo que digan los otros oradores. Directamente la retórica es agonística en un sentido más sutil, en el que se revela la forma más estricta de la matriz dialéctica: mientras que en la discusión el interlocutor combate para subyugar al interrogado, para ceñir con los lazos de su argumentación, en el discurso retórico el orador lucha para subyugar a la masa de sus oyentes. En el primer caso, la victoria se alcanza cuando la

el sentido de que en una ocasión en que acudió al teatro en Atenas los retó diciéndoles: “proponed un tema.” (cf. Filóstrato de Lemnos, 1999, lib. I, p. 65). Se sabe que Gorgias pretendía generar un *estilo* que permitiera la aproximación del discurso en prosa a la poesía, pues recordemos que Aristóteles habla del “estilo poético de Gorgias.” (*Ret.* lib. III 1404a 24, pp. 313-314). También: “Gorgias aplicó el estilo poético a los discursos políticos, por creer que el orador no debe expresarse igual que los prosistas.” (Gorgias de Leontinos, 1980, fr. 76, p. 77). Por su parte, Protágoras señala de manera crítica la importancia del saber poético en sus preocupaciones éticas: “–Creo, Sócrates, que para un varón una parte muy importante de su instrucción es el ser hábil en la poesía, esto es, ser capaz de seguir lo que está hecho correctamente y lo que no lo está en lo dicho por los poetas, saber discriminarlo y dar una razón a quien pregunte.” (*Prot.* 338e-339a: 174)

63 Es importante señalar que el *logos* cumple una función determinante en el ejercicio continuo de la sofística: en primer lugar, al igual que sus contemporáneos presocráticos, establecen un proceso reflexivo de la relación del *logos* con el mundo natural circundante; en segundo lugar, constituyen una reflexión racional sobre el discurso (del *logos* sobre el *logos*). Al respecto, véase E. Schiappa (2018, par. III, X: 269) y, para una reconstrucción de la situación política de la época, consúltese C. Mossé (1971, 1 III: 15-20); M. I. Finley (1986) y las reflexiones de Ch. Meier (1984). Respecto a la política en Atenas, véase L. Canfora (2014, 1a parte, pp. 91-170), J. K. Davies (1993), W. G. Forrest (1966, 1, pp. 9-44).

deducción se afirma mediante las propias respuestas del interrogado, por tanto, queda sancionada por la última conclusión; en el segundo caso falta una sanción intrínseca para la demostración del orador, y para alcanzar la victoria es necesario también, además de la forma dialéctica, un inteligente emocional, o sea, la persuasión de los oyentes. Con esto quedan subyugados, y se concede la victoria al orador. En la dialéctica se luchaba por la sabiduría; en la retórica se lucha por una sabiduría dirigida al poder. Lo que hay que dominar, excitar, aplacar, son las pasiones de los hombres. Paralelamente, el contenido de la dialéctica, que en su período más refinado se había volatizado gradualmente hasta las categorías más abstractas que la mente humana pudiera investigar, ahora con la retórica regresa a la esfera individual, corpórea, de las pasiones humanas, de los intereses políticos. (G. Colli, 2010, pp. 105-107)

Resulta clara la diferenciación entre la dialéctica que se dirige en la búsqueda de lo que en la antigüedad se consideraba como *sabiduría*, en cambio la retórica pretende continuar con dicha indagación pero enfocada claramente hacia el ámbito del poder medido en la arena política. Es un proceso de desplazamiento, como efecto de la exageración abstracta que condujo la dialéctica hacia un momento de escepticismo y pérdida de fundamentación del pensamiento que realizó el eleatismo y el planteamiento del Ser de Parménides, junto con las paradojas dialécticas de Zenón; sin embargo, es indispensable considerar con E. Hussey que dicha “destrucción de la confianza fue el germen de la filosofía griega. Mucho de lo que ocurrió en los extraños siguientes cien años –el periodo más creativo de la filosofía griega y tal vez de toda la filosofía– puede ser entendido como un esfuerzo prolongado por saldar cuentas con los eleatas.” (1991, p. 11). En este punto es donde Protágoras y Gorgias se constituyen en la palanca de fuerza creativa que impulsa desde la dialéctica secularizada –sin embargo, aún con marcados resabios mítico–religiosos–, hacia el *arte retórico* como herramienta para las confrontaciones en el ámbito del poder político. En tanto que los sofistas –en particular los de la primera generación conocida como la “gran sofística” (G. Colli), los “primeros sofistas” (J. de Romilly) o los “viejos sofistas” (E. Schiappa)– presentan esta doble vertiente: tanto la del sabio dialéctico que elabora pensamientos sutiles y complejo entramado teórico; pero también un discurso de retórica argumentativa para el cuidado de los asuntos mundanos urgentes de atender.⁶⁴

Existe un punto de cohesión, como una unidad de intereses, entre estos pensadores, y es el “arte dialéctica”, que encontramos documentada en todos los sofistas de la primera generación [...]. El tema del conocimiento puede cobrar una unidad en el seno de la sofística sobre la base del instrumento cognoscitivo usado, es decir, la dialéctica. (G. Colli, 2012, p. 40)

64 Por eso E. Zeller insiste en señalar como una de las características de la sofística: “[para la sofística] el conocimiento sólo valía en tanto éste constituía un medio para el control de la existencia. [...] Su finalidad era predominantemente práctica: el arte y control de la vida [...]. Por eso pueden ser llamados antropólogos y maestros en el arte de la vida.” (1968, 1er periodo, V 21, pp. 85 y 88). Para una útil distinción entre sofistas y sofística, véase D. Bigou (1998, pp. 37-61). Para W. K. C. Guthrie, el giro hacia el humanismo –que se encuentra estrechamente vinculado con la emergencia de la “clase nueva” de los sofistas– se orienta de manera decidida hacia los “asuntos prácticos.” (cf. 2017, IV, p. 77)



De esta manera, el lenguaje pasa a ocupar un lugar central en la vida pública de la *polis* a partir del impulso de la dialéctica generado por Gorgias y los sofistas, de tal manera que para promover el desarrollo más efectivo del arsenal de la retórica argumentativa se apoya en el discurso escrito; por lo que podemos apreciar, la incorporación de la comunicación por escrito que se viene impulsando desde la segunda mitad del siglo VI a.c. y está muy vinculada al desarrollo de la *ciudad*.⁶⁵ De manera inicial se constituye en un instrumento de apoyo técnico para el ejercicio “mnemotécnico”⁶⁶ y como forma de “expresión ocasional.” Desde el inicio puede percibirse el *vínculo* estrecho que se establece entre lenguaje oral, retórica y escritura. También puede observarse la forma en que la *dialéctica agonal* consigue articular todo este proceso, que por medio de la retórica argumentativa conduce la forma de expresión desde la elaboración de un lenguaje oral complejo hacia la construcción de un lenguaje escrito más preciso y abstracto, pero donde no podemos olvidar que “la filosofía es escritura, y toda escritura es falsificación.” (G. Colli, 2000, p. 59). Así, el lenguaje se transforma desde un simple “apoyo técnico” que los oradores utilizaban para preparar sus “recitaciones” (o *arengas*), hasta generar un pulido instrumento para la elaboración y difusión de pensamiento complejo; de aquí se prepara el terreno fértil y las condiciones favorables para la emergencia de la filosofía como género literario.⁶⁷

3. Junto con toda esta elaboración discursiva, el *estilo* cuidado e intencional cobra una importancia fundamental para buscar influir y persuadir de manera eficaz a los receptores del discurso o público escucha. El paciente trabajo en el pulimiento

65 Como señala J.-P. Vernant: “El sistema de la *polis* implica, ante todo, una extraordinaria preeminencia de la palabra sobre todos los instrumentos del poder. Llega a ser la herramienta política por excelencia, la llave de toda autoridad en el Estado, el medio de mando y de dominación sobre los demás.” (2011, cap. IV, p. 61). De esta forma, también resulta impensable el desarrollo de la retórica y los sofistas sin el marco propicio de la ciudad democrática, de manera muy particular en la “Atenas de Pericles.”

66 Sin duda se trata de una práctica ancestral que ejercitaban sobre todo los poetas, rapsodas y aedos en el sentido que el lenguaje y la tradición se sostienen por completo en las prácticas orales; de tal forma que por medio de ciertas técnicas conseguían aprenderse de memoria los doce mil y catorce mil versos que componían de manera respectiva la *Odisea* y la *Ilíada* homéricas. (cf. P. Vidal-Naquet, 2001, pról., pp. 9-10). También señala M. Detienne: “La poesía oral, de la que son resultado la *Ilíada* y la *Odisea*, no puede ser imaginada sin postular una auténtica ‘mnemotecnia’” (1981, cap. II, p. 25). Como se sabe, se le atribuye a Jenófanes de Colofón la invención de diferentes técnicas memorísticas; también puede verse una interesante revisión de este viejo arte de la memoria, sus diferentes técnicas, el proceso de formación y las funciones que cumplían en el interesante libro de H. Fränkel enfocado en la relación entre poesía y filosofía en la Grecia arcaica. (cf. 2004, II, pp. 25-99)

67 “En su forma verbal [el mito] es más explícito, más dialéctico, más apto y dado a ‘teorizar’. Lleva así el germen de ese ‘saber’ cuya herencia recogerá la filosofía para hacerla objeto propio, traspasándola a otro registro de la lengua y del pensamiento. La filosofía formulará sus enunciados utilizando un vocabulario y unos conceptos despojados de toda referencia a los dioses de la religión común.” (J.-P. Vernant, 1991, p. 26)

y retoque impulsado por la búsqueda del *estilo* “perfecto” de los discursos con la pretensión de influir en las emociones, la psicología y la razón para *provocar* algo en los receptores del mismo, pretendiendo conseguir *afectar* a sus escuchas mediante el “poderoso soberano” que es la palabra alada; esta capacidad del lenguaje dialéctico y retórico, que por el desarrollo propio de la cultura griega, los sofistas consiguen implementar como instrumento de comunicación y elaboración de conocimiento, pero también como vehículo para influir, persuadir y como herramienta terapéutica para “guiar las almas”.⁶⁸ En tanto que la producción de las diferentes estrategias retóricas realizadas por el “movimiento sofista” permiten hablar de una idea diferente de la filosofía, incluso considerada como “antifilosofía”;⁶⁹ puesto que la concepción práctica que desarrollan del *logos* resulta movable según las condiciones que se desplieguen de acuerdo con la perspectiva *agonal* que los define, pretendiendo adaptarse con *superación* a los variables y fortuitos tiempos políticos.⁷⁰

Por lo que pudimos apreciar, en este breve esbozo aproximativo a la cuestión que nos impusimos de indagar en la posibilidad de hablar con los primeros sofistas de otra forma de *hacer* filosofía, es que cualquier intento de revaloración aún se enfrenta con algunos prejuicios que se vienen transmitiendo de manera acrítica desde la antigüedad; el estado deplorable de los pocos materiales conservados y el peso de la descalificación por parte de los detractores no es para menos. Pese a un proceso de reivindicación que avanza desde el siglo pasado, buscando incluir a la sofística como un movimiento importante dentro de una más abierta historia de la filosofía, desde esta perspectiva, continúa ocupando el lugar de la *alteridad*. No obstante, como alteridad, persiste en tanto referente indispensable para comprender mejor el lugar y el sentido mismos de la filosofía occidental.

De manera sintética, e insistiendo en que toda hipótesis o resultado al que se llegue en relación a la sofística sigue permaneciendo abierto para la discusión y manteniendo un estado provisional necesariamente útil como herramienta de trabajo, queremos insistir en los siguientes puntos que nos parecen fundamentales:

68 Recordemos que Platón habla de la retórica o “arte de las palabras”, en tanto “que el poder de las palabras se encuentra en que son capaces de guiar las almas, el que pretenda ser retórico es necesario que sepa, del alma [...]” (cf. *Fed.* 271c, pp. 828-829)

69 Precisamente, partiendo de la tajante oposición que establece Platón entre los aparentes *inconciliables*: “Extr. – Aquél [el sofista], escabulléndose en la tiniebla del no-ser, actúa en combinación con ella, y es difícil distinguirlo a causa de la oscuridad del lugar, ¿no es así? [...]. El filósofo, por su parte, relacionándose siempre con la forma del ser mediante los razonamientos, tampoco es fácil de percibir, a causa, esta vez, de la luminosidad de la región.” (*Sof.* 254a, p. 85)

70 El vínculo entre estos dos ámbitos –la sofística y la realidad política– resulta fundamental para comprender a la sofística, tal como lo indica E. Schiappa: “Dado que los sofistas están activamente involucrados en los sucesos políticos de su tiempo, en definitiva, cualquier tratamiento exhaustivo de las teorías sofísticas del *logos* requiere examinar la interacción probable entre el *logos* y la *polis*.” (cf. 2018, par. III, XI, pp. 291-292; J. de Romilly, 2010, 8, pp. 197-214 y M. Untersteiner, 1996, XVIII § 1, pp. 493-534)



- a) La sofística contribuye en el paso decisivo que va de un discurso poético oral – muy vinculado todavía al ámbito de lo *mítico*–, hacia uno escrito de tipo filosófico instalado de manera decidida en lo abierto de lo *secular* y buscando responder a las exigencias del contexto histórico de la *polis* democrática. Sin embargo, ante la expansión desmedida de una *dialéctica abstracta* que es plenamente asumida por la vertiente metafísica de la naciente filosofía con Sócrates, Platón y Aristóteles, sofistas consagrados como Protágoras y Gorgias realizan un *giro* de nivel intermedio en forma de *dialéctica agonal*, que se emplaza de manera resuelta en el ámbito franco de la *negatividad* del mundo –plagado de cambios y movimientos contradictorios–⁷¹ mediante el juego astuto del *arte retórica* a partir de recursos como el “antilogismo”.⁷²
- b) Desde esta perspectiva encontrada, podemos decir que se trata de *otra* forma de hacer filosofía –una manera diferente de aproximarse y reflexionar sobre la existencia–,⁷³ de decidida factoría realista que pretende eludir las determinaciones absolutas del idealismo metafísico (*discurso filosófico*) al instaurarse en el ámbito de lo contingente y mudable del *devenir*, en donde lo racional consigue reconciliar con lo poético y todas sus implicaciones (*logos sofístico*). En este sentido es que podemos afirmar que la sofística estaba encaminada por completo hacia la vida práctica; en tanto que se constituyen en los “primeros maestros” profesionales que pretendían abarcar diversos ámbitos del saber –un conocimiento que quiere responder a la asunción de su carácter

71 De ahí el tema constante que establece la sofística entre el ser humano y su existencia trágica, tal como lo indica M. Untersteiner: “Che tale premessa abbia potuto aver luogo, si comprende facilmente, quando si ricordi come la sofistica piú che quale scuola filosofica veda intesa come l’espressione naturale di una coscienza nuova pronta ad avvertire quanto contraddittoria, e perciò tragica, sia la realtà” (1996, App. § 1, p. 537).

72 Hay que considerar que el “arte de la antilógica” (*antilogikē téjne*) se constituye en el factor central para comprender la “auténtica naturaleza del movimiento sofístico.” (cf. G. Kerferd, 1981, 6, p. 62).

73 Nos referimos al planteamiento que considera a la sofística como la enemiga complementaria de la filosofía, es decir como *semifilosofía*: “La esencia del artefacto [los efectos del diálogo platónico] radica simplemente en hacer del sofista el *alter ego* negativo del filósofo: su otro malo [...]. Si la sofística se mide con la vara del ser y la verdad, es preciso considerarla como semifilosofía: filosofía y apariencia de filosofía.” (B. Cassin, 2008, pres., pp. 14-15). O como *hermanos enemigos*: “Como todas las historias de dobles, la muerte de uno rubrica la sentencia de muerte del otro. Entrampar al sofista es entramparse a ‘sí mismo’. Porque renunciar a la lógica de la identidad es también perder la seguridad de su propia identidad, su autenticidad; de alguna manera es suicidarse. Es renunciar a la pureza filosófica, reconocer que lo mimético mancha e inicia siempre lo filosófico. Nada se parece más al sofista que el filósofo: es por esto que, para salvaguardar la razón de la locura, para encontrar a pesar de todo a la incontrolable *mimesis*, Platón opera una división salvadora entre una buena y una mala *mimesis*, entre una noble y una vil sofística, entre una gota de agua y otra; intenta hacer un corte entre aporía filosófica y aporía sofística que se parecen como dos hermanos enemigos.” (S. Kofman, 2012, pp. 41-42)

cosmopolita–, pero que terminan reduciéndolos a dos ámbitos considerados como *tramposos*: maestros de retórica y consejeros políticos.

- c) En tanto que la retórica sofista y la metafísica filosófica al parecer tienen un nacimiento simultáneo, resulta que este *antagonismo* que las caracteriza termina definiéndolas; y pese al rotundo triunfo de la segunda sobre la primera, ambas se requieren para entender sus posibilidades y limitaciones. De esta forma asistimos a lo que J. de Romilly llama el “milagro” de que la “misma ciudad alumbrara, en los mismos años, a las dos formas más opuestas del pensamiento: una, donde todo es humanismo; otra, donde todo es trascendencia; una donde todo es práctico y otra, donde todo es idealista” (2010, p. 216). En este sentido podemos percibir que es la acentuación del humanismo y uso estratégico de la retórica, junto con la resuelta actitud realista de instalarse plenamente en la “negatividad”,⁷⁴ se constituyen en los recursos indispensables que le permite a la sofística poder sortear la tentación metafísica a la que está sucumbiendo en ese momento la naciente filosofía.
- d) Por tratarse en el caso de la sofística de una propuesta que se asume sin inhibiciones como *alternativa*, en el sentido de que no pretende dejarse seducir por lo trascendente, se coloca de forma deliberada en la apreciación de la apariencia y en el relativismo de la situación; se encuentra a caballo entre la costumbre de la poesía oral y el avance triunfante de la escritura; entre la cultura tradicional y el impulso de la cultura hacia nuevos horizontes cosmopolitas; entre la política imperialista aristocrática y la implementación de la democracia popular; entre la manifestación de determinadas prácticas comunes que los agrupan en la categoría de sofística y expresión de sus específicas singularidades como sofistas; entre la construcción abierta de un conocimiento teórico que busca impactar en diferentes áreas del saber y el cuidado de una sabiduría práctica que procura servir para las exigencias de la vida política. En este sentido es que por su particular carácter intermedio contribuyen en el desarrollo de una *crítica radical* hacia la compleja y trágica realidad, que por lo demás asumen plenamente, mediante cuestionamientos a la tradición, la religión, la metafísica y la moral establecidas.

Sin duda, el “seudoasesinato” del padre Parménides pretende romper demasiado pronto con la rígida lógica de la identidad excluyente para promover una lógica del equívoco incluyente; que pretende aceptar sin reservas las contradicciones

74 Se tratan de ciertos “amarres” que posibilitan el ejercicio de lo que podíamos llamar una “filosofía de las cosas reales”, F. Nietzsche los considera como los realistas e inmoralista de la antigüedad griega (cf. 2006, 14 [147], pp. 577-578); pero que por acentuarse de lleno en el contexto democrática de la *polis* ateniense, en el momento que esta entra en proceso de decadencia, producto de sus propias anomalías y contradicciones, el poder innovador de la sofística se contrae en sus propias limitaciones y referentes de funcionamiento, declinando para finales del siglo V a.c.



y el *caos* mismo de la existencia, representado por el ámbito contingente e indeterminado de la política; aunque dicha tentativa termina revertiéndose en su contra por razones contextuales y el duro peso del pensamiento institucional, consiguiendo arrinconarlos en el desprestigio de la charlatanería y logrando expedir al parecer su certificado de “defunción”. Sin embargo, la sofística pretende ser del todo consecuente con la magnitud de su crimen, y los sofistas se asumen sin resquicio alguno como tales. En todo caso se trata de la “farmacia sofística” que se pone en acción por medio del encanto seductor discursivo, en tanto que el *logos* es esa potente droga que funge a la vez como veneno y remedio; resulta que aquí es el propio discurso el que se constituye en el padre,⁷⁵ o mejor: el *rétor* en tanto hábil sofista se establece como el “padre” poderoso del discurso que articula su enérgico *juego agonal* en el ríspido campo de la disputa política, como el factible reino por conquistar.

En todo caso, y para terminar, podemos aseverar con M. Heidegger: “para el pensar es más saludable andar entre lo que extraña que instalarse en lo comprensible” (2001, p. 167).

Referencias

- Aristóteles (2007). *Retórica*, int., trad. y notas Quintín Racionero. Madrid: Gredos (Biblioteca Gredos, 38).
- Badiou, Alain (2013). *La antifilosofía de Wittgenstein*, trad. Ma. del Carmen Rodríguez, Buenos Aires: Capital Intelectual (De autor).
- Bigou, Didier (1998). Diversité des sophistes, unité de la sophistique, *Nóesis* (pp. 37-61), n° 2, Centre de recherche d’histoire des idées, 15 mai 1998.
- Burkert, Walter (2002). *De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega*, trad. Xavier Riu, Barcelona: El Acanalado (El Acanalado, 53).
- Burnet, John (2012). *La aurora del pensamiento griego*, trad. Orencio Muñoz, México: Coyoacán (Diálogo, 139).
- Canfora, Luciano (2014). *El mundo de Atenas*, trad. Edgardo Dobry, Barcelona: Anagrama (Colección Argumentos, 461).

75 Extendiendo el análisis que de Sócrates realiza J. Derrida: “No más que el *logos* sea el padre. Pero el origen del *logos* es *su padre*. Se diría por anacronía que el ‘sujeto hablante’ es *el padre* de su habla. Habrá que apresurarse a advertir que no hay en ello ninguna metáfora, si al menos se entiende así el efecto corriente y convencional de una retórica. El *logos* es su hijo, pues, y que se destruiría sin la *presencia*, sin la *asistencia* presente de su padre. De su padre que responde. Por él y de él. Sin su padre no es ya, justamente, más que una escritura. Es al menos lo que dice el que dice, es la tesis del padre [...]. Desde la posición de quien tiene el cetro, el deseo de la escritura es indicado, designado, denunciado como el deseo del huérfano y la subversión parricida. ¿No es ese *fármaco* criminal, no es un regalo envenenado?” (1975, I 2, pp. 113-114)

- Cassin, Barbara (2008). *El efecto sofisticado*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: FCE (Sección de Obras de Filosofía).
- _____ (1994). Del organismo al *picnic*. ¿Qué consenso para qué ciudad?, en *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad* (pp. 85-107), textos reunidos por B. Cassin, trad. Irene Agoff, Buenos Aires: Manantial (Colección Subjetividad e Historia).
- Cole, Thomas (1991). *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Colli, Giorgio (2012). *Gorgias y Parménides*, trad. Miguel Morey, México: Sexto Piso.
- _____ (2011). *Filósofos sobrehumanos*, trad. Miguel Morey, Barcelona: Siruela (Biblioteca de Ensayo, 52).
- _____ (2010). *El nacimiento de la filosofía*, trad. Carlos Manzano, México: Tusquets (Fábula, 149).
- _____ (2000). *Después de Nietzsche*, trad. Carmen Artal, Barcelona: Anagrama (Colección Argumentos, 53).
- Cordero, Néstor L. (2017). *El descubrimiento de la realidad en la filosofía griega. El origen y las transfiguraciones de la noción de lógos*, Buenos Aires: Ediciones Colihue (Filosofía).
- Davies, John Kenyon (1993). *Democracy and Classical Greece*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Derrida, Jaques (2011). *Khôra*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Amorrortu (Col. Nómadas).
- _____ (1975). La farmacia de Platón, en *La diseminación* (pp. 91-261), trad. José Martín Arancibia, Madrid: Fundamentos (Espirale / Fundamentos, 5).
- Detienne, Marcel (1981). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, trad. J. José Herrera, Madrid: Taurus (Ensayistas, 197).
- Dodds, Eric Robertson (1985). *Los griegos y lo irracional*, trad. María Araujo Madrid: Alianza Editorial (Alianza Universidad, 268).
- Droit, Roger-Pol (2011). *El ideal de la sabiduría. De Lao-zi y el Buddha a Montaigne y Nietzsche*, trad. A. Francisco Rodríguez, Barcelona: Kairós.
- Dupréel, Eugène (1948). *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel: Éd. du Griffon.
- Empírico, Sexto (1996). *Hipotiposis pirrónicas*, ed. Rafael Sartorio Maulini, Madrid: Akal (Clásica, 42).
- Fattal, Michel (2001). "Logos", *pensée et vérité dans la philosophie grecque*, Paris: L'Harmattan.
- Filóstrato de Lemnos (1999). *Vida de los sofistas*, int., trad. y notas María C. Giner Soria, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásica Gredos, 55).



- Finley, Moses I. (1986). *El nacimiento de la política*, trad. Teresa Sempere, Barcelona: Crítica (Estudios y Ensayos, 159).
- Forrest, William George (1966). *La democracia Griega. Trayectoria política del 800 al 400 a. de J. C.*, trad. Luis Gil, Madrid, McGeaw–Hill (Biblioteca Para el Hombre Actual, 6).
- Fränkel, Hermann (1975). *Early Greek poetry and philosophy: A history of Greek epic, lyric, and prose to the middle of the fifth century*, Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Gadamer, Hans–Georg (2001). *El inicio de la sabiduría*, trad. A. Gómez Ramos, Barcelona: Paidós (Paidós Studio, 147).
- Gorgias de Leontinos (2018). *De lo que no es o de la naturaleza (Los testimonios)*, trad., int. y notas L. Andrés Bredlow, Madrid: Anthropos (Textos y Documentos, 26).
- Guthrie, William K. C. (2017). *Los filósofos griegos. De Tales a Aristóteles*, trad. Florentino M. Torner, México: FCE (Breviarios del FCE, 88).
- Heidegger, Martin (2014). *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua*, trad. Germán Jiménez, Buenos Aires: Waldhuter.
- _____ (2001). Logos (Heráclito, fragmento 5), en *Conferencias y artículos* (pp. 153-169), trad. Eustaquio Barjau, Barcelona: Ediciones del Serbal (Col. "La estrella polar", 30).
- Höffe, Otfried (2003). *Breve historia ilustrada de la filosofía*, trad. J. L. Gil Aristu, Barcelona: Ediciones Península.
- Hölscher, Uvo (1994). *Das nächste Fremde: Von Texten der griechischen Frühzeit und ihrem Reflex in der Moderne*, Herausgegeben von Joachim Latacz und Manfred Kraus, Munich: C. H. Beck.
- Hussey, Edward, John Burnet y Gregory Vlastos (1991). *Los sofistas y Sócrates*, trad. Alberto Vargas y Jorge Mojica, México: UAM–I.
- Jarratt, Susan C. (1998). *Rereading the sophists: Classical Rhetoric Refigured*, USA: Southern Illinois University Press.
- Kahn, Charles (2003). *The Verb 'Be' In Ancient Greek*, Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Kerferd, George Briscoe (1981). *The Sophistic Movement*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kingsley, Peter (2013). *En los oscuros lugares del saber*, trad. Carmen Francí, Girona: Atalanta (Memoria Mundi, 44).
- Kofman, Sarah (2012). *¿Cómo salir de ahí?*, trad. Graciela Leguizamón, México: Textos de Me cayó el veinte.
- Laercio, Diógenes (2013). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad., int. y notas Carlos García Gual, Madrid: Alianza Editorial.

- Laks, André (2010). *Introducción a la filosofía "presocrática"*, trad. Leopoldo Iribarren, Madrid: Gredos (Biblioteca de la Nueva Cultura / Serie de Estudios Clásicos).
- Laks, André (2009). *El vacío y el odio. Elementos para una historia arcaica de la negatividad*, trad. Leopoldo Iribarren, Madrid: Arena Libros.
- MacIntyre, Alasdair (1991). *Historia de la ética*, trad. Roberto J. Walton, Barcelona: Paidós (Paidós Básica).
- Meier, Christian (1984). *Introduction à l'anthropologie de l'Antiquité classique*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Mossé, Claude (1971). *Las doctrinas políticas en Grecia*, trad. Rosario de la Iglesia, Barcelona: A. Redondo (Colección Beta, 8).
- Nietzsche, Friedrich (2006). *Fragmentos póstumos IV (1885–1889)*, trad., intr. y notas J. Luis Vermal y J. B. Llinares, Madrid: Tecnos.
- Pernot, Laurent (2016). *La retórica en Grecia y Roma*, trad. K. Castañeda Barrera y O. Hernández Trujillo, México: UNAM.
- Pfeiffer, Rudolf (1981). *Historia de la filología clásica. De los comienzos hasta el final de la época helenística*, trad. Justo Vicuña y Ma. Rosa Lafuente, Madrid: Gredos (Biblioteca Universitaria Gredos / Manuales, 16).
- Plantin, Christian (2011). *La argumentación*, trad. A. Tusón Valls, Barcelona: Ariel (Ariel Practicum).
- Platón (2010). *Diálogos I* (Apología de Sócrates / Critón / Eutifrón / Ion / Lisias / Cármides / Hipias Menor / Hipias Mayor / Laques / Protágoras / Gorgias / Menéxeno / Eutidemo / Menón / Crátilo / Fedón / Banquete / Fedro), trad. Julio Calonge Ruiz, Emilio Lledó et al., Madrid: Gredos (Grandes Pensadores).
- Platón (2010). *Diálogos III* (Sofista / Político / Filebo / Timeo / Critias / Cartas), trad. N. L. Cordero, Ma. A. Durán, F. Lisi, J. Zaragoza, Madrid: Gredos (Grandes Pensadores).
- Platón (2006). *Protágoras*, trad., int. y notas Marisa Divenosa, Buenos Aires: Losada (Colección Griegos y Latinos).
- Plutarco (2005). *Vida de los diez oradores / Sobre la astucia de los animales / Sobre los ríos*, ed. Inmaculada Rodríguez Moreno, Madrid: Akal (Akal / Clásica / Clásicos Griegos, 78).
- Protágoras de Abdera (1996). *Textos relativistas / Dissoi Logoi*, trad. ed. José Solana Dueso, Madrid: Akal (Akal / Clásica / Clásicos Griegos, 41).
- Quignard, Pascal (2006). *Retórica especulativa*, trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires: El cuenco de Plata (Teoría y Ensayo).
- Ricœur, Paul (2001). *La metáfora viva*, trad. Agustín Neira, Madrid: Trotta / Ediciones Cristiandad (Colección Fenomenología e Historia de las Religiones).



- Romilly, Jacqueline de (2010). *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, trad. Pilar Giralt Gorina, Madrid: Gredos (Biblioteca de la Nueva Cultura / Serie Estudios Clásicos).
- Schiappa, Edward (2018). *Protágoras y el logos. Un estudio sobre filosofía y retórica griega*, trad. Ignacio Etchart, Madrid: Avarigani Editores.
- Séneca, Lucio Aneo (2012). *Cartas a Lucilio*, trad. Vicente López Soto, Barcelona: Juventud (Colección Z Clásicos).
- Swearingen, Jean C. (1991). *Rhetoric and Irony: Western Literacy and Western Lies*, New York: Oxford University Press.
- Untersteiner, Mario (1996). *I sofisti*, Bruno Mondadori, Milano.
- Vernant, Jean-Pierre (2011). *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. Mariano Ayerra Redin, Madrid: Paidós (Paidós Orígenes, 80).
- _____ (1991), *Mito y religión en la Grecia antigua*, trad. S. María del Carril, Barcelona: Ariel.
- _____ (1987). *Mito y sociedad en la grecia antigua*, trad. Cristina Gázquez, Madrid: Siglo XXI.
- Vidal-Naquet, Pierre (2001), *El mundo de Homero*, trad. Daniel Zadunaisky, Buenos Aires: FCE (Sección de Obras de Historia).
- VV. AA. (1996). *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, int., trad. y notas Antonio Melero Bellido, Madrid: Gredos (Biblioteca Clásicos Gredos, 221).
- VV. AA. (2007). *Los filósofos presocráticos*, 2 vol., trad. C. Eggers Lan, V. E. Juliá, N. Luis Cordero y E. La Croce, Madrid: Gredos (Biblioteca Gredos).
- Zeller, Eduard (1968). *Fundamentos de la filosofía griega*, trad. Alfredo Llanos, Buenos Aires: Siglo Veinte.